

ESTEBAN VERNIK

Carlos Astrada: la nación como mito y traducción

Este artigo discute a idéia de nação na obra de Carlos Astrada (1895-1970), filósofo argentino filiado às correntes do nacionalismo revolucionário e do modernismo latino-americano. Astrada concebeu as nações, por um lado, como tradução do mito secreto que aninha as origens de toda nação; por outro, como tradução crítica e situada dos legados estrangeiros da filosofia universal.

Palavras-chave: Nação, Mito, Tradução, Carlos Astrada.



Carlos Astrada: the nation as myth and translation

This article discuss the idea of nation in the work of Carlos Astrada the Argentinean philosopher affiliated to the currents of revolutionary nationalism and modernism in Latin America. Astrada conceived nations on the one hand, as a translation of the myth that nests the secret origins of every nation, in another, as a critical and positioned translation of foreign legacies of the universal philosophy.

Keywords: Nation, Myth, Translation, Carlos Astrada.

Esteban Vernik: Professor da Universidade de Buenos Aires e da Universidade Nacional da Patagonia Austral. Pesquisador do Conselho Nacional de Investigações Científicas e Técnicas (CONICET) e do Instituto de Investigações Gino Germani.

1 “FILOSOFÍA NACIONAL” Y TRADUCCIÓN

La idea de una “filosofía nacional” en tanto traducción, se comprende en la obra de Carlos Astrada como el gesto modernista de devorar los patrimonios universales que hacen al espíritu humano. Respetándolos en su originalidad, y trayéndolos hacia lo interior más propio de nuestra cultura, de nuestra nación, de eso que – podemos agregar- en parte nos hace lo que somos, con nosotros y los otros. Se trata de una operación de incorporar al discurso nacional, los aportes de otros pueblos que habrán de tomarse para ser procesados e integrados a la “filosofía nacional”. En “Sustrato nacional y universalidad de la filosofía”, Astrada¹ manifiesta,

El pensamiento filosófico argentino, si ha de estructurarse orgánicamente y ser, a la vez, un instrumento preciso y eficaz para la marcación universal de rumbos a nuestra vida nacional, tiene que valorar sus propias orientaciones y búsquedas, condicionadas ya por las modalidades que nos son propias, confrontándolas con las de otros pueblos.

Luego de señalar el papel de la filosofía “para constituir la vertebración de toda verdadera cultura e informar con sus principios, tanto la vida individual como la de una nación”.² Apoyándose explícitamente en Juan Bautista Alberdi y su célebre fuente de la primera *Constitución nacional* de 1853, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Astrada concibe a la “filosofía nacional” como el principio de toda nacionalidad.

Así, la filosofía en general consta de una dimensión universal y de otra nacional. Esta última, es la forma singular en la que un pueblo, una nación, se expresa críticamente acerca de los problemas surgidos en su seno, acerca de las filosofías extranjeras, así como también, acerca de la relación entre éstas y aquella. Pero, y esto es importante de puntualizar: a pesar que tanto la “filosofía nacional” como las filosofías extranjeras pueden abarcar todos los objetos de conocimiento y experiencia, la diferencia entre ambas radica en que la primera está siempre ineludiblemente marcada por la experiencia histórica de los pueblos.

El pensamiento filosófico y con él toda filosofía válida, siempre enraíza y se desarrolla en el suelo de una nacionalidad; pero conforme a su idea, no es un pensamiento encerrado en los límites de las nacionalidades, sino que los trasciende sin llegar jamás a abolirlos.³

La filosofía alcanza así en su identificación con el pensamiento vivo de una “comunidad nacional”, una “comprensión filosófica internacional, que supone la convivencia de las naciones, de los hombres y sectores que intelectualmente las representan, en la esfera universal del pensamiento” (ASTRADA, 2007, p.73). Esta comprensión filosófica internacional por parte de la “filosofía nacional” implica para Astrada un grado de maduración cultural, por el cual el pensamiento filosófico originariamente condicionado por su sujeción tempo-espacial, “tiende a trascenderse a sí mismo para captar otros pensamientos – maneras de pensar (originariamente) ajenas-oriundos de otros suelos, de otras naciones”.⁴

Cuando esto ocurre, la filosofía se erige en un vínculo de acercamiento entre los pueblos, en una escena de traducción y diálogo internacional en que las ideas extranjeras son recíprocamente adaptadas e incorporadas críticamente en las realidades de cada nación.

El presente artículo expone algunos de los lineamientos sobre la idea de nación desarrollados por Carlos Astrada (1895-1970) a lo largo de su obra, centrándose en sus libros específicamente consagrados a la cuestión. Pero una presentación de la obra de Astrada en relación al problema de la nación y de su relación con el mito y la traducción, como la que aquí nos proponemos, requiere también de una aproximación a la trayectoria vital del autor. Convendrá, pues, trazar a continuación un perfil – aunque por cuestiones de espacio, será muy breve – de Carlos Astrada.⁵

Nuestro autor nace en la provincia argentina de Córdoba, y hace su bautismo en la vida pública participando de manera activa en el movimiento de la Reforma Universitaria de 1918 que tiene por centro la Universidad de Córdoba, y que tendrá resonancias – en cuanto renovación y democratización de los ambientes universitarios – en vastos escenarios de América Latina. En esos años de militancia universitaria, Astrada comenzará sus lecturas de la obra de Georg Simmel que habrá de impactar profundamente en su pensamiento. De su producción temprana, surgirá la edición del ensayo de Simmel *Der Konflikt der modernen Kultur*, al que en seguida volveremos, y también de su monografía “El problema epistemológico en la filosofía actual”, un balance crítico del positivismo epistemológico y primera exposición en idioma español de la filosofía de Edmund Husserl. Estos trabajos aparecen como marcas programáticas de los que serán los núcleos de su prolífica obra. En 1927, Astrada obtiene una beca

del gobierno argentino, para estudiar durante tres años en Alemania. Esta estadía habrá de galvanizar el proyecto inicial de Astrada, y lo marcará definitivamente a partir de su estrecha relación de discípulo que mantiene primero con Max Scheler en Colonia hasta su muerte en 1928, y a partir de ese momento con Martin Heidegger, quien por ese entonces había recién editado su célebre *Sein und Zeit*. Tres décadas después, recordaría Astrada en un reportaje su encuentro con quien habrá posteriormente de distanciarse políticamente pero nunca dejará de considerar su maestro,

Heidegger era un hombre de gran cordialidad en el trato, poco dado al diálogo filosófico, pero abierto a las preguntas. (...) Lo conocí cuando dictó su célebre conferencia sobre “Kant y el problema de la metafísica”, en la Sociedad Kantiana de Colonia, donde fui presentado por Scheler. Ese día, luego de una tremenda discusión que Heidegger había tenido con Przywara y Hartmann, Scheler me dijo, tomándome del brazo: “Ven-ga, se lo voy a presentar”. Al aproximarnos, le contó a Heidegger que yo haría mi carrera con él, y le solicitó que me aceptara como discípulo (ASTRADA, 1960 apud DAVID, 1999, p.71).

De su estadía en Europa, Astrada se llevó también perdurables vínculos que devinieron posteriormente en un rico intercambio de ideas con algunas de las grandes luminarias de la filosofía de su tiempo. Son de gran interés sus diálogos mantenidos con Wilhelm Szilasi, Eugen Fink, Nicola Abbagnano, Jean Wahl, Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer, Herbert Marcuse y Ernst Bloch, los cuales redundarán en distintas intervenciones de Astrada, sea como polemista a través de artículos publicados y de su correspondencia personal; o, sea como traductor y editor de algunas de sus obras. El contacto con buena parte de esta generación de pensadores europeos, se plasmó también en la organización por parte de Astrada de ese gran acontecimiento único para la filosofía argentina, como lo fue el Congreso Nacional de Filosofía de 1949. Durante esas jornadas celebradas en la ciudad de Mendoza bajo el influjo de la Cordillera de los Andes, se produjo un intenso debate entre los máximos representantes de las corrientes existencialistas y neotomistas⁶ de la época, un encuentro en el cual volvían a reunirse muchas personalidades después de los largos años del exilio y la guerra.

Así, entre su primer viaje a Alemania y el segundo, en 1952, Astrada publica una serie de libros que constituyen aportes personales a la filoso-

fía existencial: *El juego existencial* (1933), *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1936), *El juego metafísico. Filosofía de la finitud* (1942) y *La revolución existencialista* (1952), como también su programa esbozado ya en 1932 de conectar el pensamiento de Heidegger con el de Marx. Y, a la vez, continúa su importante tarea de traductor y editor en idioma español de importantes aportes de la fenomenología y el existencialismo europeos. Entre tanto, su impulso hacia las discusiones políticas de la hora, lo llevará a enrolarse en un primer momento en el movimiento que lidera Juan D. Perón. Pero luego de su caída en 1955 sin – a juicio de Astrada – resistir ni organizar una rebelión popular insurreccional, rompe radicalmente con él. Su viraje se produce hacia posiciones próximas al Partido Comunista, de las que se distanciará después de viajar a Moscú en dos ocasiones y tomar contacto con la realidad soviética. Finalmente, en su último período antes de su muerte en 1970, Astrada se acerca al maoísta Partido Comunista Revolucionario, y visita al líder chino que lo invita a Tiananmen donde – tal como aparece en sus memorias – conversa sobre el existencialismo de Sartre y otras cuestiones filosófico-políticas de la hora.

De su amplia obra, de la que ya hemos mencionado sólo algunos títulos, conviene aquí remarcar los dos libros en que explícitamente se consagran a abordar la cuestión de la nación como capítulo central de sus preocupaciones filosóficas. Estos son *El mito gaucho* de 1948, reeditado y modificado en 1964, y *Tierra y figura*, una antología que publicara en 1963. En ellos, la cuestión de la nación como mito secreto y traducción constante de lo universal se encarna en una praxis libertaria capaz de realizar en su llamado prospectivo la estructura futura de la sociedad emancipada. Pero para darnos cuenta en forma cabal de estas enunciaciones reservadas al mito y la traducción constante de la nación, conviene revisar estas nociones tal como surgen desde sus primeros trabajos. Daremos un espacio a ese tratamiento previo, del mito y sus formas cotidianas, para posteriormente sí abordar su relación con la traducción y la nación.

2 EL LUGAR DEL MITO EN LA NACIÓN Y EN LA REVOLUCIÓN

Un rastreo por la noción de mito en Astrada localiza su aparición junto a sus primeras inquietudes. En uno de sus primeros textos, “El renacimiento del mito”, fechado en La Plata en 1921, pueden encontrarse elementos

configurativos del mito que desarrollará posteriormente a lo largo de su obra. Ya en ese escrito temprano en que el joven Astrada saluda la revolución soviética, el mito delinea la función que tendrá en su obra posterior, a la cual caracterizamos como una pedagogía política de masas, interpelante de los orígenes míticos de las culturas temporal y espacialmente situadas.

Es el mito que animará una práctica social libertaria, el cual servirá a los fines de la nación y la revolución. Así, los tiempos de la revolución rusa aparecen como una nueva etapa en la historia civilizatoria, en la que las viejas formas fijas son sustituidas por nuevos momentos de inquietud y agitación vital, en la cual,

el espíritu humano atraviesa por un trance de religiosidad (...), y destruyendo dogmas, muertas cristalizaciones, habla el lenguaje de la creación y se complace presintiendo la infancia gloriosa de las ideas no concebidas. Espoleado por la inquietud de las nuevas formas, ilumina el escenario de la Historia, afirmándola en un soberano esfuerzo de liberación (ASTRADA, 1921, p. 1).

Astrada defiende la revolución rusa alegando, en contra del evolucionismo liberal asentado en una supuesta transparencia de la historia, que la política y los procesos revolucionarios son oscuros y confusos, y que ante la mezcla tumultuosa de las masas conviene involucrarse en el mito y la historia, para desde adentro dividir las aguas. Dice con Goethe: “El hombre yerra mientras camina” (ASTRADA, 1921, p. 1).

Y así ha de concebirse la política, si se lo hace despojado de cualquier descomprometida transparencia que pretenda situar los procesos histórico-políticos como si fuesen idealizaciones abstractas. La historia es concebida como toma de partido, involucramiento dentro del mito y los grandes momentos de originalidad.

Desde una perspectiva de modernismo humanista, Astrada concibe los acontecimientos en Rusia como “un nuevo ensayo de vida” alumbrado por el mito, por el gran mito de la revolución. “Rusia es un mito creador de Historia; el mito que ha fecundado la conciencia del mundo, esa conciencia que yacía sepultada bajo los escombros de valores inhumanos” (ASTRADA, 1921, p. 3). Así, el gran mito que afirman el pueblo ruso y su inspirado líder, “el místico del Kremlin”, es visto como el señalamiento a seguir por

el resto de los pueblos expoliados de la tierra. La revolución rusa es concebida como la llama que desde el mito marca el camino práctico a seguir, el camino conducente a la utopía de una humanidad desalienada. Desde Rusia, “nos llega como una resonancia de la leyenda la voz de sus profetas máximos: Dostoievsky, Gorki, Lenin, Lunacharsky – voz que dice el evangelio eterno del Hombre”.⁷ Y el artículo concluye con una invocación vitalista y aurática hacia el mito: “El mito ha surgido y desde la estepa llega reconfortante un aura que rejuvenece la vieja vida”.⁸

Sobre estos tiempos de la revolución, habrá que decir también que son momentos “de lucha y de riesgo”, en los que “un hálito de tragedia estremece la conciencia contemporánea”.

En efecto, tragedia y utopía constituyen claves en la obra temprana de Astrada, y no resulta difícil advertir el influjo de los últimos escritos de Georg Simmel sobre el programa trazado por el joven filósofo cordobés. En particular, la formulación de “tragedia de la cultura”, en la que se presenta a la permanente confrontación entre la vida y las formas. Bajo este prisma, se alerta acerca de la desmesurada objetivación de la cultura en productos fijos que aprisionan a la vida, hipostasiándola en instituciones y formas muertas sin otro fin que el de la dominación. En esta formulación, sin embargo, dado su carácter trágico, existe la posibilidad – no necesaria – de una salida utópica inédita, de la generación de formas aun no devenidas capaces de alojar los contenidos vitales, de la realización “del secreto divino de la paz absoluta”.

Sabemos que al tiempo que escribe el texto sobre el mito de la revolución que recién glosábamos, Astrada se daba a la tarea de traducir y editar una de las últimas intervenciones de Simmel, la conferencia que pronunciara poco antes de morir en 1918, “El conflicto de la cultura moderna”. En precisa presentación, Astrada describe a Simmel como “un espíritu curioso e inquisitivo, que se afanaba tras nuevos desarrollos, que trataba de conquistar inusitados puntos de vista – posiciones siempre interinas sobre la perspectiva indefinida del pensamiento y de la vida, constantemente renovados” (ASTRADA, 1923, p. 7).

En este escrito, que Astrada edita en Argentina muy poco después de su alocución por Simmel en pleno conflicto bélico europeo y revolución soviética, se describen los tiempos presentes en términos de una “situación imprevista”, en que la vida se rebela contra el principio de la forma,

produciendo movimientos que reclaman la soberanía de una “vida inmediata”. Estos movimientos en los que Simmel avista posibilidades emancipadoras son: movimientos artísticos como el Expresionismo o Futurismo; movimientos que buscan nuevas posibilidades para la vida íntima, como la “Nueva Ética”, que se alza contra las formas opresivas del matrimonio y la prostitución; o los movimientos que buscan una religiosidad inmediata y no comprometida con los contenidos jerárquicos de las iglesias (SIMMEL, 1923, p. 30).

Podemos volver al diagnóstico de la época que traza Astrada y ver ecos de la formulación simmeliana. En su escrito sobre la Revolución Rusa antes glosado, celebraba la emergencia de nuevas formas vitales que trascendían los dogmas y los valores enquistados. El influjo de elementos de la obra de Simmel sobre la de Astrada servirá para distintos usos que encontramos en sus primeros escritos y llega hasta fines de los años cincuenta.⁹ Pero en relación con la cuestión del mito, y su proyección hacia la idea de nación, conviene detenerse en las apreciaciones del autor acerca de las emergentes industrias culturales, en tanto conformadoras imaginativas del día a día de grandes conglomeraciones humanas. Veremos más adelante, la conexión que Astrada percibe entre los mitos que diariamente los medios de comunicación difunden, y la idea de nación en tanto circulación y traducción cotidiana de mitos. Detengámonos entonces, en dos notables piezas de Astrada, fechadas en Rosario en 1933: “Fenomenología del cine” y “Fenomenología del film”.¹⁰

En su apreciación de las posibilidades que la técnica ofrece para la invención artística, Astrada llama la atención acerca del carácter paradójico de las industrias culturales, sus tendencias a un lado revolucionarias y a otro reaccionarias. Por una parte, hay una formidable “ampliación de la vida en espacio, en tiempo y en dimensión humana”.¹¹ En la onda vibrante de la radio, “rejuvenecen las viejas formas”;¹² y en el cine, “el concepto de *tempo* ha aportado una posibilidad completamente nueva del arte”.¹³ Aquí Astrada vislumbra grandes posibilidades político-culturales en los grandes auditorios de masas, en la atracción de “un público cada vez más numeroso y heterogéneo”.¹⁴

Pero, por otra parte, nuestro autor se detiene en la “escisión entre música de consumo y música artística”, en el peligro por el cual la existencia humana, “corre el riesgo de quedar aprisionada en la red inexorable des-

plegada por el producto de la invención técnica. Y así la existencia, también en este caso, se ve fatalmente condenada a ver mecanizada lo que en ella fuera posibilidad viva..." (ASTRADA, 1933, p.131).

Al igual que el famoso escrito que algunos años más tarde publicaran Horkheimer y Adorno, "La industria cultural. El iluminismo como mistificación de las masas", también en esta pieza de Astrada puede verse una original paráfrasis de la tragedia de la cultura moderna trazada por Simmel, del carácter indirecto – susceptible de infinitas mediaciones- de las culturas modernas, de la condición técnica del arte y la vida que devienen en racionalidad de dominio. Pero hay cuanto menos un matiz en la apreciación de las posibilidades de las industrias culturales que distingue a estas piezas de Astrada del escrito de los teóricos de Frankfurt. Y es que Astrada celebra, con ciertas condiciones, las posibilidades que emanan de las técnicas de montaje. "Otro ejemplo, índice decisivo de los admirables resultados que puede rendir el film, es el montaje introducido por los rusos" (ASTRADA, 1933, p.136).

Por cierto, lo que Astrada celebra del cine ruso es la imbricación entre el arte y la vida, entre el arte y la revolución, o mejor, entre el arte y el mito de la revolución. Porque ve con buenos aunque prudentes ojos, las posibilidades técnicas de las industrias culturales para expandir, para diseminar por todo el mundo, los grandes mitos – y estos dirá posteriormente, como en seguida puntualizaremos, son constituyentes también de los imaginarios de las naciones. "El cine se ha revelado como un gran plasmador de mitos (...). Por obra del film, el mundo está lleno de figuras míticas que ya han devenido familiares en el ambiente cotidiano de la existencia" (ASTRADA, 1933, p.137).

Habría, sin embargo, que agregar un matiz ideológico en el análisis de Astrada acerca de los productos del cine y su relación con los mitos, que refiere al carácter paradójico de los medios técnicos de expresión (en definitiva de la técnica). Hay mitos burgueses y mitos revolucionarios. Por un lado, están los mitos de los pistoleros de Chicago, o los mitos que la industria cultural esparce de los cowboys y las cowgirls; y por otro lado, el de los films que, trascendiéndose a sí mismos, "imprimen una determinada dirección histórica a la existencia, ofreciendo a ésta una nueva forma social de convivencia" (ASTRADA, 1933, p.140). En el medio, en la amplia zona de los grises, Astrada da cuenta de mitos que son inherentes al cine,

como el de las grandes ciudades, como París o Nueva York, que constituyen “mitos de incalculable fuerza sugestiva” (ASTRADA, 1933, p.139).

Años más tarde, en *El mito gaucho*, Astrada volverá sobre esta idea extendiéndola hacia otros productos de la industria cultural de la época para pensar la nación. Y aquí, habremos de detenernos. “La prensa cotidiana y el telégrafo que se esparcen en un instante a través del globo terrestre, fabrican en un día más mitos (que el burgués cree y difunde) que todos los que antes se podían construir en un siglo”.¹⁵

3 LA IDEA DE NACION SEGÚN ASTRADA

La conquista, para nosotros, de una progresiva conciencia nacional es, a la vez, requerimiento patrio y misión ciudadana (ASTRADA, 1972, p.151).

La nación es un concepto que en su forma moderna de organización y dominación política, la del Estado-nación, no ha perdido su dificultad de aprensión y predicación. Disponemos, no obstante, de algunas precisiones de la forma Estado-nación que conviene puntualizar a la hora de evaluar su tratamiento a lo largo de la obra de Astrada.

Para ello, habrá que señalar, en primer lugar, que con el advenimiento de la modernidad el Estado-nación ha devenido en una forma cuasi-universal: salvo algunos grupos muy minoritarios, de indígenas o de otros pueblos como los gitanos o los esquimales, toda la población mundial se encuentra bajo su forma de dominación política. En segundo lugar, que el surgimiento del Estado-nación se asocia históricamente con guerras, sean éstas de anexión de otros territorios, de expansión imperial, o de signo contrario, de liberación nacional, de luchas que los pueblos han llevado a cabo contra el colonialismo europeo. Sabemos, por otro lado, que la nación es un concepto relacional, que se conecta con las otras naciones, que por tanto no existe lo nacional sin lo universal, que nacionalismo y cosmopolitismo se requieren entre sí. Y también sabemos que en el origen de los Estados-naciones, junto a su violencia original, anida un mito, un relato acerca de las glorias y los sufrimientos pasados, y también del futuro comunitario por venir.

Estas consideraciones acerca de la plasticidad de la idea de nación nos advierten de los peligros que acarrea el uso del concepto. La nación es un

concepto escurridizo, difícil de caracterizar, en cada enunciación se suceden múltiples deslizamientos ideológicos que se articulan con posiciones políticas tanto de derecha como de izquierda. Es por estos motivos, que en la historia de las ideas filosóficas y sociológicas, la idea de nación ha sido dejada de lado por distintos cuerpos teóricos. Pero decididamente éste no es el caso de la obra de Carlos Astrada. En ella, el capítulo sobre la idea de nación ocupa un lugar destacado. La idea de nación ha sido abordada singularmente en distintos momentos de su obra filosófica. Esta se presenta como un profundo comentario y discusión con la filosofía de Occidente, desde los griegos hasta la filosofía de la existencia. Es a la vez – según sus propias palabras- un programa de “humanismo de la liberación” que traza una original síntesis de las dos filosofías más radicales de los siglos XIX y XX, la de Marx y la de Heidegger. En este itinerario, Astrada reserva dos libros específicamente orientados a la reflexión acerca de la nación: *El mito gaucha* publicado en 1948, y que reedita en forma ampliada en 1964,¹⁶ anunciando desde las páginas de esta edición, un fuerte distanciamiento del peronismo por medio de una virulenta crítica a su líder; y la antología que un año antes, en 1963, publicara bajo el título de *Tierra y figura*, en la que recoge distintos ensayos sobre la cuestión nacional escritos en su mayoría desde 1958. Podrán sumarse también algunas intervenciones acerca de la idea más general de Latinoamérica o Indoamérica, como su trabajo “La filosofía latinoamericana como exponente de una cultura autónoma”, a propósito de su exposición en Sao Paulo en 1954. Así, en el corazón de la obra de Astrada se aloja la cuestión – incómoda y esquivada por muchos cuerpos teóricos- de la nación. La cuestión nacional, sitio de condensación de tradiciones culturales pero también emplazamiento colectivo de la futuridad, del destino aún no escrito de todo pueblo.

Conforme Astrada, las naciones son configuraciones culturales propulsadas por el mito enigmático de sus orígenes. Es ese mito – secreto – el que, descifrado, moviliza sus historias en la dirección que conduce desde el fondo liminal a un futuro que puede -sin que sea necesariamente así- ser emancipatorio. Claro está que aquí Astrada se sitúa desde la peculiaridad histórica de las naciones marcadas por la experiencia de la conquista y explotación imperial. Pero cualquier concepción de cultura nacional – advierte Astrada previniéndose de cualquier recaída esencialista – es cul-

tura en formación, en devenir contingente. Así, define la cultura nacional, como el producto de las sedimentaciones de la historia de un pueblo en el mismo momento en que éste procura acceder a la universalidad. Conviene remarcar en esta concepción el carácter procesual, de movilidad histórica en pugna por su constante redefinición.

En definitiva, *¿Qué es una nación?* para Astrada. El interrogante planteado así por primera vez en la célebre conferencia que pronunciara Ernest Renan hacia fines del siglo XIX, era conocido por Astrada.¹⁷ Si para el francés, la nación se definía como un “plebiscito de todos los días”, como un principio espiritual capaz de enlazar los recuerdos y los olvidos colectivos de una comunidad; para Astrada, en cambio, ésta es fundamentalmente un proceso que enlaza un origen mítico -anclado en un relato de identidad-, con una misión futura que por “impulso filosófico” orienta a la comunidad nacional hacia una “trascendencia universal”. Para Astrada,

Una nación no es sólo el resultado de un proceso que tiene un sustrato físico y se cumple dentro del marco de una realidad socio-geográfica, sino que nace en virtud de un alumbramiento político y está bajo la advocación de un destino a realizar, de una misión que cumplir en función de universalidad (ASTRADA, 1972, p. vii).

La nación como proyección de un pueblo hacia su “realización universal”, se ve impulsada en su marcha por una fuerza mítica que define su singularidad desde sus orígenes como nación específica que teje vínculos dentro del concierto mundial de las naciones.

La esencia, la peculiaridad impermutable de lo argentino, para alcanzar módulo concreto en función de lo telúrico y del medio social, en una palabra, para devenir realidad, ha debido primero potenciarse, plasmándose en un centro de fuerza, en un mito de la comunidad argentina como suma de supuestos anímicos referidos a los fines a que nuestra comunidad se orienta históricamente en su marcha (ASTRADA, 1972, p. ix).

Lo telúrico, en su involucramiento del suelo, el clima y el paisaje, juega un papel material y espiritual – como veremos más adelante – en la apreciación de las naciones. Pero vale la pena detenerse en la función que cumple el mito originario en el día a día de la nación. “De este centro de fuerza del mito – continúa Astrada – fluye, como de su fuente nutricia, todo el proceso de su realidad histórico-social en la multiplicidad de sus mani-

festaciones” (ASTRADA, 1972, p. ix). Con estos elementos y refiriéndose específicamente a la nación que somos, Astrada escribe a la manera de un manifiesto modernista:

sostenemos que somos algo y alguien –aunque más no sea, una brizna en el pampero–, y que una fuerza ínsita en nuestros orígenes, un programa de vida implícito nos han proyectado al horizonte histórico para realizar una tarea, para cumplir una misión. Podremos desertar de esta empresa, podremos traicionar aquella fuerza, articulada en mandato: pero el impulso inicial existe y la tarea estaba ya pre-bosquejada en nuestra historia, en la entraña misma del advenimiento del pueblo argentino a su soberanía política y vida propia (ASTRADA, 1972, p. 1).

4 TIERRA Y MITOS INDOAMERICANOS

Afirmada la independencia nacional de los pueblos latino-americanos, estos advienen, en el dominio de la ciencia y de la filosofía, a la cultura occidental, pero sin renunciar a su peculiar modo de ser, y sin considerarse imitadores ni voceros serviles de lo europeo (ASTRADA, 1954, p. 1082).

La idea de nación en el pensamiento de Astrada, tal como venimos señalando, se enmarca en una filosofía de la modernidad latinoamericana. Es un pensamiento del despliegue de las culturas precolombinas hasta la opresión colonial, y del posterior surgimiento de los Estados-nacionales emergentes, todo ello enraizado en la experiencia histórica latinoamericana. En su dimensión mítica, el pensamiento emana de la Pampa o de las culturas del Altiplano boliviano-peruano; del mito del gaucho o del mito de la Pacha Mama. Para el caso argentino, y especialmente de su región pampeana, Astrada hablará alegóricamente del mito gaucho, para otras regiones del país y para otras naciones latinoamericanas se referirá a otros mitos, como el mito de los Incas que utiliza en términos cercanos a J.C. Mariátegui, autor del que toma más de un préstamo.

Al proponernos indagar el estilo de vida del hombre argentino en relación intrínseca con su comunidad política y, a la vez, explicitar el significado y alcance del mito de los argentinos, el mito gaucho, premeditamos una filosofía de la argentinidad, un ensayo de aproximación a la verdadera esencia argentina. Propósito que sólo puede realizarse mediante

una amorosa toma de contacto con nuestros orígenes míticos, con el manantial repuesto, que por lo olvidado y soterrado, de nuestra existencia histórica, y por un único camino, por el camino flanqueado de horizontes y de cumbres que, a través de la pampa y rumbo a su entraña misma, trae la fidelidad a un destino (ASTRADA, 1972, p. ix).

Estos mitos se asientan tanto sobre la condición telúrica espiritual de las culturas antiguas latinoamericanas, como de su realidad material, anterior y posterior a la conquista y el proceso de expansión de la propiedad privada de la tierra. Es importante señalar esta relación implícita en Astrada, acerca de la vinculación de la conquista de América por los europeos, con la consiguiente expansión de las relaciones económicas capitalista y la expansión posterior del Estado-nación *qua* forma moderna de dominación política. Porque sin esa consideración, resultan aún más problemáticas –como muchas veces han sido leídas esas páginas– sus aristas referidas al mito y el destino. Cual hegeliano contra Hegel –quien se había inclinado por pensar la falta de espíritu de los pueblos latinoamericanos–,¹⁸ Astrada discute con esa frase hegeliana poco feliz acerca de lo (originariamente) latinoamericano. Vuelve Astrada sobre lo telúrico, y en una manera cercana a Mariátegui, escribe: “en el ámbito cultural latinoamericano...las culturas de nuestras comunidades están determinadas, no por el Espíritu, sino por la Tierra y el imponderable aliento del pasado milenario de las culturas amerindias...” (ASTRADA, 1963, p. 141).

Y la misma idea que lo sitúa como representante de la filiación del nacionalismo latinoamericano antiimperialista, la encontramos cuando afirma: “En el suelo americano, no es el capital ni son los monopolios, sino la tierra, la que tiene la última y decisiva palabra. De ahí que, en nuestro país, como en otras partes, la clave de la empresa liberadora sea la insurrección agraria” (ASTRADA, 1972, p. 40).

Es de remarcar el lugar determinante de la propiedad de la tierra en la conformación del capitalismo latinoamericano, desde el origen de su implantación en el continente hasta nuestros días. Al igual que Mariátegui, se evidencian los dos aspectos que la tierra adquiere para las culturas americanas originarias: por un lado, medio de producción espiritual: la tierra es al indio un medio productor de mitos diversos, empezando por el de la Pacha Mama, el mito de la madre tierra; por otro lado, medio material de la

producción agrícola. Y aparece -en Astrada, como en Mariátegui- el punto de inflexión aún vigente para una transformación sustantiva de nuestras sociedades latinoamericanas: la reforma agraria. Lo que nunca se ha dado en los últimos cinco siglos y aún resta como tarea es una transformación de las estructuras de propiedad agraria, de la tierra, como reparación de los estragos que supuso la avanzada del capitalismo en América Latina. Lo cual requirió primero, la instauración de las relaciones de propiedad privada del suelo, en base al exterminio y explotación de las poblaciones originarias, de los antiguos dueños de la Tierra.

Para concluir, en relación al mito y al mito fundante de las naciones latinoamericanas de la que este artículo quería remarcar, queda pendiente señalar el carácter prospectivo que Astrada le asigna a su objeto y a su propia tarea. No es una reconstrucción de los mitos originarios, sino una interrogación acerca del papel activo que las fuerzas míticas del pasado -en conjunción con sus factores materiales- desenvuelven en la nación porvenir. La que aún, como latinoamericanos, podemos ser. “De lo que se trata, en nuestro trabajo, es de la raíz originaria de la futura estructura de la sociedad argentina, de sus formas objetivas, es decir políticas...” (ASTRADA, 1972, p. 29).

5 FINAL: ASTRADA Y LA NACIÓN COMO CUERPO DE TRADUCTORES

Por tanto, según Astrada, la tarea es la de una traducción, un desciframiento, de los mitos originarios de las naciones. Solo así, desde la “filosofía nacional”, será posible desplegar sus ideas vitales que acompañen la marcha histórica de la nación. La cual se asemeja a una narración mítica, que se desenvuelve en aras de aquello que estaba originariamente inscripto en su alumbramiento como nación peculiar en el concierto de las naciones mundiales. Así, para Astrada, la nación se encuentra enraizada en los mitos originarios, en el ser sí mismo de la nación que habrá que interpretar, traduciendo a las circunstancias históricas de un presente volcado al futuro. Así el mito de la nación, no es un producto de épocas anteriores o primitivas, sino que éste puede plasmarse siempre de nuevo.

De lo hasta aquí expuesto, la idea de nación implica una relación entre el particular de “la nación que somos” y el universal de la humanidad. Tér-

minos que entre sí suponen una relación de doble traducción. Traducción al interior de la nación: como constante actualización de su mito fundante, como recuperación crítica de sus legados y tradiciones. Y traducción hacia el exterior de la nación: como forma de relacionamiento con las culturas ajenas por medio de una política que podemos llamar de cordialidad filosófica entre las naciones.

En este segundo registro –con el que iniciamos el presente ensayo–, la idea de nación es conducida por la “filosofía nacional” que traduce los pensamientos universales, como posibilidad de absorber y traer al presente las tradiciones filosóficas surgidas en otras coordenadas espacio-temporales. Desde la filosofía de los griegos hasta la más avanzada de ellas –para Astrada, las filosofías de la vida y de la existencia–, de manera de incorporar sus núcleos a la “filosofía nacional”, siempre en proceso de construcción. Puesto que ésta es por excelencia traductora de mitos fundantes de la nación y de pensamientos externos. Así, si toda traducción es siempre no definitiva y susceptible de ser meta-interpretada; lo mismo es aplicable a la nación, que es proyecto abierto y prospectivo.

Finalmente, en Astrada –como en general se acepta en las literaturas de las ciencias sociales actuales sobre la idea de nación–,¹⁹ nacional y universal son términos correlativos, “en tensión dialéctica, de un solo todo: lo humano pulido, ahondado, transfigurado en vida expansiva...” (ASTRADA, 1972, p. 28).

Su vitalismo, tal como se ha querido insistir en estas páginas, es de índole hermenéutica existencial. Se es nación como traducción, como el desenvolvimiento que realiza la “filosofía nacional” al traer a pulsación tanto la fuerza del mito interior, como la de los pensamientos emanados del exterior de la nación. No hay entonces nación sin actividad traductora. Bien sabía esto Carlos Astrada, que desde joven inició una tarea como traductor de las filosofías extranjeras de gran perdurabilidad. Pero, sugerimos que junto con su perfil de expositor y traductor de las filosofías que van desde los griegos hasta el idealismo alemán y la filosofía de la existencia, él fue también un intérprete de las cosmogonías míticas indoamericanas. Su labor combinó ambas dimensiones de la traducción de la nación con su vocación de intervención estatal, que lo tuvo en distintos puestos que surcan su biografía, desde las filas de los reformistas cordobeses, hasta la dirección del Instituto de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires,

y luego, ante su destitución en tiempos de proscripción institucional, con sus cursos de sociología en la Universidad del Sur, en Bahía Blanca. Al igual que otros intelectuales latinoamericanos con los que se relacionó, como José Vasconcelos o José Carlos Mariátegui, Astrada concibió la nación latinoamericana desde el prisma del modernismo indigenista. Así, México no sería hoy el México moderno que conocemos, si José Vasconcelos no hubiera traducido la *Ilíada* de Homero al náhuatl. Y Perú no sería hoy el Perú moderno que conocemos, si Mariátegui no hubiera traducido el materialismo histórico de Marx a las condiciones socio-históricas particulares del Perú y de América Latina. De igual forma, Argentina tampoco sería la Argentina moderna que somos, y la que acaso aún podemos ser, si Astrada no hubiese optado por su gesto traductor de las filosofías occidentales y los mitos indo-americanos.

REFERENCIAS

- ASTRADA, C. "El renacimiento del mito". La Plata: revista Cuasimodo, Buenos Aires, 1921.
- Introducción a Georg Simmel. El conflicto de la cultura moderna. Universidad Nacional de Córdoba, 1923.
- El juego existencial. Buenos Aires: Babel, 1933.
- Sociología de la guerra y filosofía de la paz. Buenos Aires: Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, 1948.
- El marxismo y las escatologías. Buenos Aires: Porción, 1957.
- El mito gaucho. Buenos Aires: Cairos, 1972.
- La filosofía latinoamericana como exponente de una cultura autónoma. Congreso Internacional de Filosofía, 2, São Paulo, 1956; Actas Vol. 3.
- Tierra y figura y otros escritos. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2007.
- BUSTOS, N. Las vueltas de El mito gaucho. Mimeo, Universidad de Buenos Aires.
- DAVID, G. "Carlos Astrada: la larga marcha de la filosofía argentina", en Nombres, n° 13-14, Córdoba, 1999.
- DAVID, G. Carlos Astrada. La filosofía argentina. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 2004.
- DIAS MARTINS, M.; DOMINGOS NETO, M. "Significados do nacionalismo e do internacionalismo", en Tensoes Mundiais, Vol. 2, n° 1, Fortaleza: Observatorio das Nacionalidades, 2006.
- LLANOS, A. Carlos Astrada. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, 1962.
- SIMMEL, G. "El conflicto de la cultura moderna". introducción y traducción de C. Astrada, Universidad Nacional de Córdoba, 1923.

VERNIK, E. "Georg Simmel's Reception in South America. Nation, Translation and Existence". en *Simmel Studies*, Jg. 16, 1, Bielefeld, 2006.

NOTAS

¹ ASTRADA, 2007, p.72.

² Ibid., p. 72.

³ Ibid., p. 72.

⁴ ASTRADA, 2007, p.73.

⁵ Disponemos de dos importantes biografías. La que escribiera su discípulo Alfredo Llanos (1962), todavía en vida del autor; y la más cercana a nosotros de Guillermo David (2004), cuyo influjo en gran medida reanimó las lecturas de Astrada.

⁶ El evento que se inauguró con una pieza pronunciada por el entonces presidente, Juan Domingo Perón, contó con la asistencia de grandes personalidades de la filosofía latinoamericana y europea. De las Actas del Congreso, pueden verse aún las contribuciones de Hans-Georg Gadamer –quien pronunció el discurso inaugural en representación de los miembros europeos–, Karl Löwith, José Vasconcelos, Nicolai Hartmann, Wilhelm Szilasi, Luis Juan Guerrero, Emilio Estiú, Gabriel Marcel, Jean Hyppolite, Benedetto Croce, Nicola Abbagnano, Galvano della Volpe, entre otras personalidades.

⁷ ASTRADA, 1921, p. 3.

⁸ : Ibid., p. 3.

⁹ Un seguimiento de los usos de Simmel que hace Astrada a lo largo de su obra, muestra una inspiración constante que llega hasta sus últimas intervenciones. Desde « La deshumanización de Occidente », de 1925, en que Astrada se apoya en el texto que había traducido y editado dos años antes, hasta 1957 en que se sirve de Simmel para fustigar posiciones evolucionistas de la historia. En 1959, finalmente, en un curso de sociología que dicta en Bahía Blanca, Astrada expone la teoría sociológica del berlinés otorgándoles un lugar de gran centralidad ; lo cual notoriamente contrasta con el programa de inspiración estructural funcionalista que ya se había puesto en marcha en la Universidad de Buenos Aires. Me he referido a estas huellas de Simmel en el pensamiento de Astrada, en Vernik, 2006.

¹⁰ ASTRADA, 1933, p.125 et seq.

¹¹ Ibid., p. 133.

¹² Ibid., p. 131.

¹³ Ibid., p. 134.

¹⁴ Ibid., p. 128.

¹⁵ ASTRADA, 1972, p.45 et seq.

¹⁶ *El mito gaucho*, es la composición alegórica que realiza Astrada del poema de José Hernández, *Martín Fierro*, publicado en dos partes, entre 1872 y 1879, y en el que se describen las penas que sufre la figura del gaucho errante por la Pampa argentina, como consecuencia de las nuevas leyes que instaura el Estado nacional. A partir de 1913, por impulso de Leopoldo Lugones, la obra de Hernández es entronizada como "poema nacional" y el gaucho *Martín Fierro* surge como arquetipo del argentino. Astrada, en una exégesis tanto del poema, como de –lo que más

le interesa- las potencialidades políticas de una hermenéutica del mito nacional, descompone la pieza en lo que denomina la “Tétrada pampeana”: Cielo, Tierra, Mar, Noche. Presenta así una alegoría cuyo héroe fundador es el gaucho de la pampa (resultado de la hibridación entre el indio, el europeo, y el árabe y africano), y denomina al destino colectivo de la nación “karma pampeano”. En su interpretación alegórica, el mito gaucho transmigra de generación en generación, hasta llegar al Proletariado Urbano del siglo XX, quien toma la figura de “Los hijos de Fierro” (protagonistas de la segunda parte del poema de Hernández), para erigirse en sujeto soberano capaz de realizar históricamente el destino de la nación, adoptando para ello, una praxis libertaria radical animada por el mito.

¹⁷ Astrada cita al célebre texto de Renan en una ocasión, en los agregados que incluye en la 2da. edición de *El mito gaucho*, de 1964. Esa cita no estaba presente en la primera edición de 1948, y es más bien episódica, sin detenerse en ese punto. Dice: “... en ello radica la diferencia entre pueblo a secas y nación y también Estado, el pueblo y sus expresiones son el índice de la existencia de una Nación, y ésta, en lo que atañe a su vigencia histórica y a su futuro, es siempre, como lo expresó Renan, “un plebiscito cotidiano”. Lo de “cotidiano” y en función de futuro transmuta el significado etimológico e histórico de la primera parte de la palabra (se refiere a la expresión). Se trata del pueblo que, a partir del Renacimiento italiano, comenzó a asumir su papel en las modernas democracias” (Ibidem, p. 126). Evidentemente la teorización de Renan le sirve a Astrada para reforzar el sentido democrático y popular de su idea de nación, y de su carácter prospectivo. Pero no es posible saber con certeza, si Astrada era consciente de las implicancias más profundas que surgen de la pieza de Renan. Coincide con éste, en que la historia nacional no responde, a la manera positivista, a una “verdad histórica”, sino que es siempre una construcción arbitraria que surge desde el presente y que proyecta un destino común. Esta es para Astrada, la función de los mitos de las naciones: un relato que conecta épicamente los orígenes de una comunidad con un futuro abierto por realizarse. Luego, en la misma página en que cita a Renan, continúa: “El pueblo es la cantera progenitora, matriz de todas las posibilidades políticas. Pero él sólo se hace presente, es capaz de decisión cuando desde el fondo de sí mismo y con su propio metal –el de sus aspiraciones a esclarecer- ha forjado y templado una flecha que asciende certera hasta el nivel de un destino para marcar un rumbo en la historia” (Ibidem, p. 127).

No sabemos si el otro factor importante que puntualiza Renan, el referido a la necesidad tanto de recordar como de olvidar partes de la historia nacional, es asumido por Astrada. Las masacres que Renan llamaba a los franceses a olvidar en 1882, son en parte homologables al episodio fatídico en la historia argentina de las “campanas al desierto”. Estas fueron las avanzadas con las que el ejército nacional llevó la modernización capitalista al sur del país, instaurando la propiedad privada del suelo, y exterminando en forma genocida a casi la totalidad de los habitantes mapuches de la región. Astrada tiene sobre este punto de la historia distintas intervenciones, mientras en 1947, en una de sus piezas más polémicas (ASTRADA, 1948), se mantiene sin críticas hacia la “gesta nacional”; en 1963, en *Tierra y figura*, y en intervenciones posteriores, se refiere al “inmenso genocidio” perpetrado por el Estado (2007, p. 140). Acerca de las distintas posiciones de Astrada en las distintas versiones de *El mito gaucho*, cfr. Bustos, s/f.

¹⁸ Es conocida la expresión desafortunada de Hegel en su *Filosofía de la historia*, al considerar a las culturas precolombinas como carentes de Espíritu, y por tanto –tal como recuerda Astrada– conquistables y catequizables.

¹⁹ Cfr. Dias Martins, M. y M. Domingos (2006).